

# Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors  
Friedrich Avemarie (Marburg)  
Markus Bockmuehl (Oxford)  
James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

295



# Beyond Biblical Theologies

Herausgegeben von  
Heinrich Assel  
Stefan Beyerle  
Christfried Böttrich

Mohr Siebeck

HEINRICH ASSEL ist Professor für Systematische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.

STEFAN BEYERLE ist Professor für Altes Testament an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.

CHRISTFRIED BÖTTRICH ist Professor für Neues Testament an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.

ISBN 978-3-16-151001-4

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

# Ausbruchsversuche aus der Moderne

Zur Problematik der kerygmatischen Programmatik Biblischer Theologie

*Georg Pfleiderer*

## 1. Einleitung: Biblische Theologie und Moderne

Biblische Theologie ist, so wird man mit Blick auf ihre heutige Praxis, aber auch mit Blick auf ihre Geschichte sagen können, „kein einheitlicher Begriff“<sup>1</sup>. Mindestens vier unterschiedliche Füllungen des Begriffs lassen sich, etwa mit Michael Welker im einschlägigen RGG-Artikel, unterscheiden. Dabei wird jeweils eine emphatische Position mit unterschiedlichen Negationen verbunden, die der ersteren ihre Bestimmtheit verleihen. Biblische Theologie entweder (a) *biblische* Theologie und nicht dogmatische Theologie, oder (b) *Theologie* der Bibel und nicht Religionsgeschichte Israels bzw. des Urchristentums, oder (c) Theologie der *Bibel* und nicht Theologie der Umwelt des Alten Testaments bzw. des Urchristentums, oder (d) Theologie der Bibel, nämlich der *ganzen* Bibel und nicht Theologie des einen oder des andern Teils (NT/AT) der Bibel.

Keine dieser Bestimmungen schließt die anderen definitiv aus; keine ist aber auch auf die andern zwingend angewiesen. Gleichwohl sind, mehrere von ihnen, u.U. wie etwa bei Peter Stuhlmacher, alle vier Definitionen ihrerseits noch einmal miteinander verbindbar. Allgemein gilt: In dieser Komplexität und zugleich in dieser bestimmten Form ist Biblische Theologie der Versuch einer Antwort auf den Problemdruck, der der protestantischen Theologie durch das historische Bewusstsein der Moderne entstanden ist. Sie ist ein Antwortversuch auf das, was Wolfhart Pannenberg „die Krise des Schriftprinzips“<sup>2</sup> genannt hat; sie ist m.a.W. der Versuch, theologisch zu resynthetisieren, was unter dem Druck des neuzeitlichen historischen Bewusstseins methodisch getrennt wird und auseinanderfällt: Genesis und Geltung der theologischen Gehalte der Bibel.

---

<sup>1</sup> WELKER, M., [Art:] Biblische Theologie. II. Fundamentaltheologisch, in: RGG<sup>4</sup> 1, Tübingen 1998, 1549–1553.

<sup>2</sup> PANNENBERG, W., Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, 3. Aufl. Göttingen 1979, 11–21.

Es waren genau besehen zwei zu einander in Spannung stehende Strömungen der Moderne, die beide, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven, auf die Ausbildung einer Biblischen Theologie hingewirkt haben. Die Einsicht in die prinzipielle Bedeutung der Differenz von Genesis und Geltung ist bekanntlich eine Grundidee der Aufklärung. An der Wiege einer Biblischen Theologie als theologischer Disziplin steht denn auch ein Aufklärungstheologe, nämlich Johann Philipp Gabler mit seiner „*Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*“ von 1787.<sup>3</sup> Hier findet sich die für die Folgezeit grundlegende Unterscheidung zwischen „Wahre[r] Biblische[r] Theologie“, welche das Geschäft der historisch sauberen Erforschung der biblischen Aussagen betreibt, von der „Reinen biblischen Theologie“, welche durch philosophische Reflexion die wahren Grundideen biblischen Redens herausarbeitet“<sup>4</sup>. Es ist also eine methodologische bzw. erkenntnistheoretische Differenzierung, die hier, und zwar aus wissenschaftstheoretischen Gründen, vorgenommen wird.

Aber die Unterscheidung von Genesis und Geltung muss nicht methodologisch-erkenntnistheoretisch, sie kann auch praktisch, nämlich religiös-praktisch, motiviert sein. „Genesis“ kann auch Kürzel sein für theoretische Begründungsapparate und „Geltung“ für lebenspraktische Bedeutung. In dieser Weise kann man die Differenz von Genesis und Geltung auch als Programmformel des frühneuzeitlichen Pietismus verstehen; etwa in der in den „*Pia Desideria*“ Speners enthaltene Aufforderung, von der „Scholastische[n] Theologia“ der Altprotestantischen Orthodoxie wieder zu einer „rechte[n] Biblische[n] Theologi“<sup>5</sup> zurückzukehren.

In der weiteren Entwicklung der neuen Disziplin einer Biblischen Theologie im 19. Jahrhundert lassen sich beide Motive, das methodologische bzw. erkenntnistheoretische und das praktisch religiöse erkennen. Dominant war aber zweifellos meist das erste.

Wie immer die Mischungsverhältnisse der entsprechenden Motive beschaffen gewesen sein mochten: Theologen, die sich explizit Modernität aufs Panier schrieben, wie – in diesem Zusammenhang allen voran William Wrede – haben nicht gezögert, über alle solche Verbindungsversuche von Genesis und Geltung entschlossen den Stab zu brechen. Wenn der Name „Biblische Theologie“ nicht diejenige Theologie, bzw. diejenigen Theologien bezeichnet, „welche die Bibel hat [...], will heißen: welche sich in ihr mit den Mitteln moderner historischer Analytik identifizieren lassen, sondern die[jenige] Theologie, welche biblischen Charakter hat,

---

<sup>3</sup> Vgl. ZIMMERLI, W., [Art.:] Biblische Theologie. I. Altes Testament, in: TRE Bd. VI, Berlin u.a. 1980 [Studienausgabe 1993], 426–455, hier: 427.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> SPENER, P.J., *Pia Desideria*. KIT 170, 25 f.; zit n.: Ebd.

aus der Bibel geschöpft ist“, dann gibt es aus Wredes Sicht über das Verhältnis eines seriösen Wissenschaftlers zu einem solchen Projekt keinen Zweifel: „Das kann uns gleichgültig sein“.<sup>6</sup>

Die nicht minder entschlossene Gegenposition zu solchem konsequenten theologischen Modernismus bezogen bekanntlich die antihistoristischen, antiliberalen theologischen Aufbruchsbewegungen nach dem Ersten Weltkrieg, insbesondere die Dialektische Theologie und die sog. Lutherrenaissance. Ihre gemeinsame Meinung war diejenige, die viel später Gerhard Ebeling als direkte Antwort auf Wredes apodiktisches Urteil formuliert hat: „Das kann uns keineswegs gleichgültig sein“.<sup>7</sup>

Es wäre an sich durchaus denkbar gewesen, daß sich insbesondere die Vertreter der Dialektischen Theologie unter dem Banner einer neuen Biblischen Theologie versammelt hätten. Daß das Wort Gottes für uns in der Bibel und eigentlich nur in der Bibel zu vernehmen sei,<sup>8</sup> war die gemeinsame Grundüberzeugung aller Dialektiker. Dennoch haben weder diese Theologen selbst noch deren Beobachter zum Begriff Biblische Theologie als Programm- bzw. Gruppenbezeichnung gegriffen.<sup>9</sup> Vermutlich erschien der Begriff nicht prägnant bzw. innovativ genug, weil er längst als Spartenbegriff für eine Teildisziplin der exegetischen Fächer gebräuchlich war. Gleichwohl ließe sich Karl Barths Römerbriefkommentar von 1922<sup>10</sup> mit Fug und Recht als Programmbuch einer neuen biblischen Theologie bezeichnen; aber diese biblische Theologie verstand sich eben gerade nicht als eine Subdisziplin der Systematischen Theologie oder des Faches Neues Testament bzw. einer Kombination beider, sondern als Integral eigentlich aller Teildisziplinen der Theologie. Barths frühes Hauptwerk beschränkt

---

<sup>6</sup> WREDE, W., Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie 1897, 79.

<sup>7</sup> EBELING, G., Was heißt ‚Biblische Theologie‘?, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 69–89, hier: 70.

<sup>8</sup> Karl Barth etwa hat – unbeschadet seiner Lehre vom dreifachen Wort Gottes – zu allen Zeiten immer auch den Gedanken der prinzipiellen Freiheit Gottes gegenüber der Bibel zumindest mitlaufen lassen, vgl. z.B.: „Gott kann durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden.“ (BARTH, K., Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Erster Halbband [1932], 10. Aufl. Zürich 1981, 55), vgl. außerdem relativ prononciert dazu die sog. „Lichterlehre“ in: BARTH, K., Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung, Dritter Teil, Erste Hälfte [1959], 3. Aufl. Zürich 1979, 107 ff.

<sup>9</sup> Die kursierenden Selbst- und Fremdbezeichnungen waren vor allem „Theologie der Krise“, „Theologie des Wortes Gottes“; gegen Ende der 1920er Jahre begann sich die (Fremd-)Bezeichnung Dialektische Theologie durchzusetzen.

<sup>10</sup> BARTH, K., Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922. Hrsg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja (Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1922), Zürich 2010.

sich seinem Anspruch nach nicht darauf, Kommentar zu einem einzelnen biblischen Buch zu sein, sondern versteht dieses seinerseits als Versuch, die theologische Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Bibel in ihrer Bedeutung für die Gegenwart in den Blick zu nehmen. Darum finden sich in ihm Bezüge zu allen theologischen Disziplinen, von den biblischen Fächern bis zu Kirchengeschichte, Systematik und Praktischer Theologie. Biblische Theologie des Wortes Gottes, wie Barth sie in seinem Römerbriefkommentar erstmals paradigmatisch durchführte, sollte als solches disziplinäres Integral, insgesamt Offenbarungstheologie und näherhin und als solche kerygmatische Theologie sein. Damit ist eine Theologie gemeint, die ein pointiert geltungstheoretisches und zugleich pragmatisch-performatives Interesse hat: sie möchte das – biblische – Wort Gottes neu zur Sprache bringen; sie bestimmt mithin, formal formuliert, die theologische Reflexion als die für den Glaubensvollzug notwendige Funktion der Sinnvergewisserung. Mit diesem offenbarungstheologisch-kerygmatischen Theologiebegriff ist Karl Barth für das Verständnis von biblischer Theologie im 20. Jahrhundert schulbildend geworden. Dies ist jedenfalls die Interpretationsthese, die den vorliegenden Ausführungen insgesamt zugrunde liegt. Das gemeinte kerygmatische Verständnis biblischer Theologie soll zunächst an Barths Römerbriefkommentar kurz entwickelt werden; sodann soll es an vier großen Entwürfen einer (deutschsprachigen) Biblischen Theologie, nämlich an denjenigen der Exegeten Walther Zimmerli<sup>11</sup>, Peter Stuhlmacher<sup>12</sup> und Hans Hübner<sup>13</sup>, sowie an der „Biblische[n] Dogmatik“<sup>14</sup> Friedrich Mildenbergers, weiterverfolgt werden.<sup>15</sup> Im Hintergrund steht dabei die Überlegung, daß die offenbarungstheologisch-kerygmatische Wendung der Biblischen Theologie ihrerseits als Versuch einer Bearbeitung spezifischer Grundprobleme der Biblischen Theologie in der Moderne und mit der Moderne zu verstehen sein dürfte.

Die Rolle eines Vorläufers bzw. Einleiters der angesprochenen, an kerygmatischer Sinnvergewisserung orientierten Wendung Biblischer Theologie kommt nach meinem Dafürhalten Martin Kähler (1835–1912) zu. In

---

<sup>11</sup> ZIMMERLI, W., *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3), Stuttgart u.a. 1972.

<sup>12</sup> STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 Bde. Göttingen 1992/1993; DERS., *Wie treibt man Biblische Theologie?* Neukirchen 1995.

<sup>13</sup> HÜBNER, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 Bände, Göttingen 1990–1995.

<sup>14</sup> MILDENBERGER, F., *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*. Bd. 1. *Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart, Berlin, Köln 1991.

<sup>15</sup> Dabei werde ich mich aus Raumgründen auf Skizzen der jeweiligen systematischen Grundlagen beschränken müssen.

seinem 1897 erschienenen RE-Artikel „Biblische Theologie“<sup>16</sup> findet sich die Grundüberlegung, daß für ein wahrhaft geschichtliches Verständnis der Bibel diese nicht lediglich als Sammlung von „Urkunden für die Geschichte des Religionsvolkes und der Urkirche zu behandeln“<sup>17</sup> sei, mithin als Dokument einer vergangenen religiösen Erfahrungswelt. Die Bibel habe vielmehr „ihr Dasein und ihre Geschichte als ein wirksames Ganzes in der Kirche.“<sup>18</sup> Diese wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Bibel zeige sich nun aber – und damit ist die besagte kerygmatische Wendung bezeichnet – vor allem an ihrer „Bedeutung für die Predigt und deshalb auch für die Dogmatik“<sup>19</sup>. „Die bibl. Theologie soll [darum] das Wort Gottes, so, wie die Bibel es überliefert, in wissenschaftlicher Bestimmtheit und Vollständigkeit erheben und dem Dienst am Wort übermitteln, sowohl seiner verschiedenartigen Ausrichtung in der Gemeindepflege, als seiner wissenschaftlichen Vorbereitung in der Systematik.“<sup>20</sup> In Kählers Kerygmatisierung der Biblischen Theologie sind die beiden Leit- und Motivstränge der neuzeitlichen Biblischen Theologie gut erkennbar miteinander verbunden: das pietistisch-praktische Interesse an der Bibel als dem Beförderungsinstrument persönlicher Frömmigkeit, aber auch ein spezifisch aufklärerisches und zugleich antiaufklärerisches Moment, nämlich dasjenige des Versuches einer rationalen Differenzierung und Lösung der Problematik von historischer Genesis und vernünftig-allgemeiner Geltung. Insofern wird man seiner Behauptung zustimmen können, daß diese Interessen zusammengenommen bereits „zu der Entstehung der hier beschriebenen Disziplin geführt“<sup>21</sup> hätten und zugleich auch ihre bleibende grundlegende Bedeutung für Theologie und Christentum begründeten. Allerdings dürfte die bei Kähler vorliegende pointierte Verbindung von theoretisch (normativen) und religiös-praktischen Geltungsinteressen nicht einfach selbstverständlicher Bestandteil dieser Tradition, sondern vielmehr genuine Leistung des Autors sein. Dazu bedarf es nämlich erstens einer besonderen analytischen Reflexion auf deren Erfordernis, welche wiederum ein besonderes Krisen- und Problembewusstsein voraussetzt, und zweitens einer entsprechenden konstruktiven gedanklichen Brücke, die in Kählers Fall über die wirkungsgeschichtliche Reflexion hergestellt wird.

---

<sup>16</sup> KÄHLER, M., [Art.:] Biblische Theologie, in: RE<sup>3</sup>, Leipzig 1897, 192–200.

<sup>17</sup> A.a.O., 199.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.



## 2. ‚Biblische‘ Theologie als kerygmatische Offenbarungstheologie bei Karl Barth

Schon ein solcher kurzer Blick auf Martin Kähler sollte deutlich machen, daß Biblische Theologie, zumindest wenn sie sich im akademischen Kontext situiert, einen erheblichen systematisch-methodologischen – und damit metatheoretischen – Reflexionsbedarf hat. Damit droht ihr freilich latent wiederum genau jene Ausdifferenzierung in historische, geltungstheoretische und praktisch-performative Reflexionsdimensionen, zu deren Synthesisierung sie eigentlich angetreten ist. Genau diese differenzbewusste Synthese soll der Versuch leisten, Biblische Theologie kerygmatisch-offenbarungstheologisch zu wenden. An Barths Römerbrief von 1922 als nachgerade klassischem Dokument einer solchen reflexiven Synthese sei dies nun kurz etwas näher vorgeführt.

Dabei ist der entscheidende Unterschied zwischen Barths Römerbriefkommentar und Käblers Verständnis von Biblischer Theologie, daß Barth die wirkungsgeschichtliche Metareflexion und überhaupt alle expliziten methodologischen Metareflexionen einzieht und durch ein Verfahren der praktizierten kerygmatischen Horizontverschmelzung zu ersetzen sucht: „Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen rede lassen und selber in seinem Namen reden kann.“<sup>22</sup> Dabei ist als im hermeneutischen Zirkel gewonnene, bzw. erhärtete Erkenntnis vorausgesetzt, daß die „*Sache*“ des Römerbriefs an sich selbst strukturell kerygmatisch verfasst ist, also appellativ, persuasiv, eine bestimmte Leserreaktion hervorrufen will, nämlich den Glauben, der seinerseits durch permanente Konversion bestimmt ist.<sup>23</sup> Diese Voraussetzung ist die praktische Umsetzung der inhaltlichen Erkenntnis, die zugleich das einzige methodologische Axiom bzw. „System“ des Römerbriefkommentators sein soll: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘. Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung

---

<sup>22</sup> BARTH, Römerbrief, 14.

<sup>23</sup> Natürlich reflektiert Barth zugleich auf die Unmöglichkeit, den Glauben durch theologische Reflexion ‚hervorzurufen‘. Genau in dieser Dialektik ist die Dialektik der dialektischen Theologie letztlich begründet.

*dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem.<sup>24</sup>

Es ist ein spekulativ-existenzphilosophisches, dem Anspruch nach aber genuin theologisches, nämlich offenbarungstheologisches Axiom, auf dem der Römerbriefkommentar der hier ganz offensichtlich als Arbeit an einer pars, die pro toto, genauer: für die Mitte der Schrift steht, aufbaut; und darüber hinaus finden sich weder im Vorwort, noch viel weniger im Text des Kommentars selbst Hinweise zur Methode von dessen operativer Umsetzung, also zur Beantwortung der Frage, wie ein „möglichst beharrlich im Auge [b]ehalten“ dieses Gedankens sich systematisch in die Gedankenführung des Kommentars bzw. seines Gegenstandes übersetzen lassen könnte. Die Kerygmatisierung der Biblischen Theologie beinhaltet im Modell Barths wesentlich die Inversion der Methodologie, die auf dem Gedanken basiert, daß hermeneutisch-theologische Methodik als Teil der Selbstentfaltung des Gegenstandes und gerade nicht als äußere Zu-Tat des Auslegers als seines Konstrukteurs begriffen werden dürfe. Vom Gedanken der praktischen Inkludiertheit des Auslegers in den Wirkungskreis des Textes verbiete sich also jede Zuschauerperspektive, will heißen: jede methodologische und vor allem erkenntnistheoretische Metareflexion. Hierin vor allem ist der antiaufklärerische, antimoderne Impetus des Autors zu sehen.

Nun lässt sich aber in genauerer Textanalyse zeigen, daß der Kommentar – unbeschadet der vom Autor proklamierten Methodologieabstinenz bzw. des emphatischen Eklektizismus – eine Denkbewegung vollzieht, die doch in der Tat einer „*innere[n] Dialektik der Sache*“<sup>25</sup>, nämlich einer bestimmten dialektisch-dialogischen Logik folgt.<sup>26</sup> Die Gedankenbewegung des Kommentars ist nach meiner Rekonstruktion schematisch so darstellbar:<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> A.a.O., 16 f.

<sup>25</sup> A.a.O., 16.

<sup>26</sup> Vgl. dazu PFLEIDERER, G., Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHT 115), Tübingen 2000, 337–376; DERS., Hermeneutik als Dialektik. Eine Lektüre von Karl Barths Römerbriefkommentar (1922), in: ZDTh 23 (2007), 172–192.

<sup>27</sup> Für die entsprechenden Belege muss ich auf die beiden genannten Publikationen verweisen.

1.	<i>Eingang (1,1-17)</i>	Der Name Jesus Christus – eine dichte Beschreibung des Themas	
		<b>Die Begründung der Freiheit/des freien Subjekts (1-8)</b>	
	<i>Die Nacht</i>	<b>Der Glaube als Erkenntnis der Freiheit (Röm 1-4)</b>	Das Wissen des Nicht-Wissens des Ursprungs (1,18-3,20)
2.	<i>Menschengerechtigkeit</i>		
3. (a)	<i>Gottes Gerechtigkeit</i>		Das Wissen um den Grund des Ursprungs(nicht)wissens (3,21-30)
3. (b)	<i>Gottes Gerechtigkeit</i>		Das Beispiel der Geschichte
4.	<i>Die Stimme der Geschichte</i>	<b>Die Struktur des freien Subjekts (Röm 5-8)</b>	Das Subjekt der Freiheit
5.	<i>Der nahende Tag</i>		
6.	<i>Die Gnade</i>		Die individuelle Existenzialität der Freiheit
7.	<i>Die Freiheit</i>		Freiheit als Aufhebung der Religion
8.	<i>Der Geist</i>		Die Freiheit des Geistes als Geist der Freiheit
		<b>Der Lebensvollzug der Freiheit / des freien (Gemeinschafts-) Subjekts (9-16)</b>	
9.	<i>Die Not der Kirche</i>	<b>Das gemeinschaftliche Subjekt der Freiheit (9-11)</b>	Das 'empirische' Gemeinschaftssubjekt – die theologische Avantgarde
10.	<i>Die Schuld der Kirche</i>		Die Partikularität des Gemeinschaftssubjekts
11.	<i>Die Hoffnung der Kirche</i>		Die Universalität des Gemeinschaftssubjekts
12-15	<i>Die grosse Störung</i>	<b>Theorie als "Theorie der Praxis" (12-16)</b>	Die Sozialität absoluter Individualität (12-13)
14,1-15,13	<i>Die Krisis des freien Lebensversuchs</i>		Der freie Lebensversuch - die Antwort der Leser (14-16)
15.-16.	<i>Der Apostel und die Gemeinde</i>		

Wenn diese Rekonstruktion des Gedankengangs im wesentlichen richtig ist, dann ist Barths biblische Krisentheologie von 1922 als offenbarungstheologische Subjektivitätstheorie zu entschlüsseln, die im Medium einer negativen Offenbarungstheologie auf den performativen Aufbau eines neuen kollektiven (religiösen) Handlungssubjekts zielt, nämlich der Gemeinschaft derer, die ihre Glaubensvergewisserung nach dem Muster der dialektischen Römerbrieftheologie vollziehen. Wenn dem so ist, dann scheint in der impliziten Rationalität des barthschen Verfahrens zugleich ein All-

gemeinheitsanspruch auf, in dem das aufklärerische Erbe seines Autors steckt. Barths Römerbrief ist antimodern und modern zugleich.

Barths weiterer Denkweg nach 1922 lässt sich als der Versuch verstehen, die implizite Methodenrationalität seiner im Römerbriefkommentar präsentierten biblischen Kerygmata bzw. Offenbarungstheologie in eine explizite Offenbarungstheologie zu überführen. Wiewohl diese neue Theologie ihrerseits den bibeltheologischen Anspruch ebenso wenig preisgeben wollte wie den kerygmatischen, hat Barth sie bekanntlich nicht als Biblische Theologie, sondern als Kirchliche Dogmatik entwickelt. Dort wird die Strukturierung der theologischen Inhalte durch die Entfaltung der Logik des Offenbarungsbegriffs bestimmt, wobei Barth bekanntlich auf nachbiblische Dogmen zurückgreift, grundsätzlich auf die Trinitätslehre (die ihrerseits offenbarungslogisch gedeutet wird), sodann vor allem auf die Erwählungslehre und auf die zentralen christologisch-soteriologischen Dogmen (Zwei-Naturen-Lehre, Ämterlehre). Dabei wird der bibeltheologische Anspruch, methodologisch durch die Lehre vom dreifachen Wort Gottes und materialiter durch zahlreiche Bezugnahmen auf biblische Texte einzulösen versucht, wobei sowohl die erstere als auch die exegetische Durchführung der letzteren wiederum von den offenbarungstheologischen Grundentscheidungen dependieren. Diesbezüglich ist Wolfhart Pannenberg's Urteil zuzustimmen: „[...] Barth entwickelt [...] seine Trinitätslehre nicht primär von den exegetischen Befunden her, also etwa aus dem historischen Verhältnis Jesu zum Vater, sondern argumentiert mit der inneren Logik des Offenbarungsbegriffs, in welchem Subjekt, Prädikat und Objekt oder der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein unterschieden werden.“<sup>28</sup> Pannenberg ist auch darin zuzustimmen, daß sich Barth mit dieser gedanklichen Logik im Umkreis spekulativen Denkens, näherhin der Hegelschen Philosophie bewegt. Allerdings setzt Barth diese Figur nicht spekulativ, also vernunfttheoretisch, ein, sondern stellt sie in den Dienst einer spezifisch theologischen Perspektive, die Dietrich Korsch prägnant als (dem Anspruch nach deskriptive) „Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums“<sup>29</sup> beschrieben hat. Ein wesentliches Element der Ausarbeitung dieser theologischen Theorieperspektive ist wiederum, auch noch in der Kirchlichen Dogmatik, ein – insbesondere mit der pneumatologischen Dimension des Offenbarungsbegriffs („Offenbarsein“) verbundenes – performativ-dialogisches Interesse am Vollzug theologisch-reflexiver Glau-

---

<sup>28</sup> PANNENBERG, W., Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Göttingen 1980, 96–111, hier: 101.

<sup>29</sup> KORSCH, D., Christologie und Autonomie. Zur dogmatischen Kritik einer neuzeit-theoretischen Deutung der Theologie Karl Barths, in: ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen 1996, 146–177, hier: 170.

bensvergewisserung, das zugleich – kollektiv wie individuell – subjekt-konstitutive Anliegen verfolgt.

### 3. Programme heutiger biblisch-kerygmatischer Theologie

Daß insbesondere bei den exegetischen Vertretern einer neueren Biblischen Theologie ähnlich elaborierte offenbarungstheologische Systematiken anzutreffen seien, wie in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, steht nicht zu erwarten. Dennoch ist, wie nun in jeweils kurzen Rekonstruktionen der betreffenden Ansätze zu zeigen ist, auch dort die Orientierung am Offenbarungsbegriff verbunden mit kerygmatisch-gewissheitstheoretischen Interessen, wie Barth sie in die Biblische Theologie eingeführt hatte, konstitutiv.

#### 3.1. *Walther Zimmerlis Versuch einer historisierenden biblischen Offenbarungstheologie*<sup>30</sup>

Der schweizerische Theologe Walther Zimmerli (1907–1983) hat zwar nicht bei Karl Barth studiert,<sup>31</sup> aber sein „Grundriss der alttestamentlichen Theologie“<sup>32</sup> ist doch in seiner gedanklichen Grundlegung und Systematik unverkennbar von der Theologie des großen Landsmannes beeinflusst, ja geprägt.<sup>33</sup> Zimmerlis Entwurf stellt, so könnte man sagen, einen barthianisierenden Gegenentwurf zur Geschichtstheologie Gerhard von Rads dar,<sup>34</sup> die ihrerseits ja ebenfalls durchaus Einflüßspuren Karl Barths aufweist.<sup>35</sup> Die barthianischen Strukturen der zimmerlischen Theologie zeigen sich an drei für den Aufbau des Buches grundlegenden Entscheidungen:

(1.) Zimmerli ist Vertreter der These von einer sogenannten „Mitte der Schrift“, bzw. hier der „Mitte des Alten Testaments“<sup>36</sup>. Er geht davon aus, daß sich die vielfältigen Theologien des Alten Testaments, intentione recta

<sup>30</sup> ZIMMERLI, W., Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart u.a. 1972; inzwischen in 7. Aufl. Zitiert wird hier aber nach der ersten Auflage. Darauf beziehen sich auch im Folgenden die Stellenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung.

<sup>31</sup> Zur Biographie vgl. SMEND, R., Walther Zimmerli (1907–1983), in: ders., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 276–298, hier: 281.

<sup>32</sup> ZIMMERLI, Grundriss der alttestamentlichen Theologie. Stellenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung beziehen sich in diesem Abschnitt hierauf.

<sup>33</sup> Allerdings finden sich bei Zimmerli, wenn ich recht sehe, keine direkten Hinweise auf diese Beziehung.

<sup>34</sup> Zur Bedeutung der Auseinandersetzung mit der „Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rads“ vgl. schon das Vorwort, a.a.O., 8.

<sup>35</sup> S. Anm. 34.

<sup>36</sup> ZIMMERLI, [Art.:] Biblische Theologie, 426–455, hier: 445.

verstanden,<sup>37</sup> auf einen gemeinsamen Nenner bzw. als verschiedene Entfaltungen eines gemeinsamen gedanklichen Zentrums verstehen lassen. Dieses Zentrum liege „in Jahwe selber, der sich in seinem vorzeiten geschehenen Tun bekannt gemacht hat“ (11). Damit ist, wie noch näher zu zeigen sein wird, die alttestamentliche Theologie insgesamt vom Begriff der Selbstoffenbarung des absoluten göttlichen Subjekts her gedacht.

(2.) Die hierauf begründete Entfaltung alttestamentlicher Theologie als Offenbarungstheologie folgt dem Schema der Vorordnung von Gabe vor dem Gebot; das entspricht Barths Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz und spiegelt darin zugleich Barths erkenntnistheoretisches Interesse an der Vorordnung des göttlichen Selbsterschließungsakts als transzendentaler Möglichkeitsbedingung aller menschlichen Erkenntnisakte.

(3.) Diese gewissermaßen prinzipiell indikativische Struktur der alttestamentlichen Theologie wird nun jedoch durch ein krisentheologisches Moment, klassisch gesprochen: durch eine Struktur des Gesetzes, gebrochen. Insbesondere in der Prophetie sowie in der Apokalyptik werde die fundamentale Krisenhaftigkeit des Menschen, und näherhin der „Krisis Israels“ (154) als des auserwählten Volkes vor Gott zum Ausdruck gebracht. Als solche Theologie der „Krise“ (147) sei die alttestamentliche Theologie wiederum zugleich auch Theologie der „Hoffnung“; darum sei abschließend von einer grundsätzlichen und zugleich bestimmten „Offenheit der Verkündigung des Alten Testaments“ (205) zu handeln. So wird die alttestamentliche Offenbarungstheologie auf die neutestamentliche hin geöffnet.

Die große Nähe, wie auch die relative Differenz, von Zimmerlis und Barths biblischer Hermeneutik zeigt sich bei einem etwas genaueren Blick auf das Offenbarungsverständnis. Daß auch bei Zimmerli das leitende Interesse ein sinntheoretisch-kerygmatisches ist, zeigt die erklärte hermeneutische Maxime, „nicht ‚über‘ das Alten Testaments [zu] reden, sondern dessen eigenes Reden zu Gehör bringen“ (7) zu wollen.

Sodann wird wiederum wie bei Barth auch von Zimmerli versucht, diese hermeneutische Selbstauslegungsmaxime aus dem zentralen Inhalt des Alten Testaments bzw. dessen erkenntnistheoretischer Grundstruktur, also dem Gottesgedanken bzw. dem Gedanken göttlicher Selbstoffenbarung, die im Namen Jahwe verschlüsselt gedacht ist, zu verankern. Darum erklärt Zimmerli wie Barth (und in diesem Fall auch mit Gerhard von Rad) als das erkenntnistheoretische Grundprinzip der Bibel bzw. hier des Alten Testaments, daß dieses „[v]on diesem Jahwe, nicht als von einer gegenständlichen, ein Stück ‚Weltanschauung‘ darstellenden Größe, sondern hinweisend, zur Beugung vor ihm rufend oder nun eben ‚kerygmatisch‘ redet. Auch da, wo geschichtlich berichtet, selbst da, wo weisheitlich über die

---

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

Wirklichkeit der Welt Gottes nachgedacht wird, hebt sich ‚Jahwe‘, sei es, daß aus gewonnener Erkenntnis heraus zuversichtlich oder angesichts seiner Verhülltheit erschrocken von ihm geredet wird, immer als der heraus, auf den Gehorsam für ihn heischend hingezeigt wird. Jahwe wird so vom ganzen ‚bezeugt‘.<sup>38</sup> Darüber hinaus muss mit allem Nachdruck betont werden, daß das Alte Testament von diesem Jahwe nicht als von einem irgendwann durch Menschen Gegriffenen redet, sondern als von dem, der sich in seiner Freiheit selber als der, der er ist, offenbar gemacht hat.<sup>39</sup> – „Als das letztgültige Subjekt hat er [sc. Jahwe] sich in seinem Namen nennbar und anrufbar gemacht. Der „Name“ ist keinesfalls generalisierende Deutungskategorie (etwa in der Bedeutung „Macht“, „Majestät“ o. ä.), sondern Hinweis auf den personhaft Freien und darin das Geheimnis seiner Person Wahrenden.“<sup>40</sup> Ganz ähnlich wie Barth deutet Zimmerli die alttestamentliche Namensoffenbarung im Medium einer theologischen Theorie des absoluten, „letztgültige[n] Subjekt[s]“<sup>41</sup>, das sich eben darum jeder Verobjektivierung durch menschliches Erkennen und Handeln widersetze.

Hier spiegeln sich, wie schon die charakteristische Semantik („Subjekt“, „Weltanschauung“) zeigt, systematische Grundgedanken, die für die Dialektische Theologie allgemein kennzeichnend sind. Es ist eine Verbindung neukantianischer Erkenntnistheorie, in der Erkennen grundsätzlich als menschliche Gegenstandserzeugung bzw. Gegenstandsbemächtigung gedacht wird, mit kierkegaardscher Existenztheorie, die die gedankliche Interpretationsfolie bildet.

Trotz aller dieser hermeneutischer und inhaltlicher Übereinstimmungen mit einer Barth'schen Offenbarungstheologie darf nun aber nicht übersehen werden, daß Zimmerli Barth's hermeneutische Basismaxime entscheidend umakzentuiert. Bei Barth ist sie in den Dienst einer intentionalen Horizontverschmelzung gestellt, die darauf zielt, als Ausleger selbst gleichsam zum Mund des biblischen Autors bzw. zum Verkündiger der von ihm verkündeten autoritativen Botschaft zu werden; Theologie ist dort der reflexive Vollzug kerygmatisch-religiöser Rede. Demgegenüber ist die Pointe von Zimmerli's Verwendung der hermeneutischen Selbstauslegungsmaxime mit einer etwas kritischeren Note versehen, die den Leser nicht nur als Objekt theologischer Verkündigung betrachtet, sondern an ihn ausdrücklich als kritischen Begleiter des Autors als Bibelauslegers appelliert: „So ist es für den Benutzer des Buches dringend nötig, das aufgeschlagene Alte Testament daneben zu halten, die aufgeschlagenen Texte selber zu lesen, die

---

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> A.a.O., 446.

(sparsam zitierten) Umwelttexte zu vergleichen und auch das hebräische Lexikon nach Möglichkeit daneben zu benutzen.“ (7) Die kerygmatische Hermeneutik und inhaltlich die von Zimmerli für das Alte Testament als zentral erachtete Offenbarungstheologie wird mithin ihrem Anspruch nach als kompatibel mit den Prinzipien moderner, historisch-kritischer Wissenschaft verstanden. Anders als bei Barth wird mithin nicht versucht, die Tätigkeit des theologischen Auslegers als Moment der Selbstausslegung des Gegenstandes zu invisibilisieren. In theologischer Perspektive zeigt sich die hermeneutische Differenz vor allem daran, daß Zimmerlis offenbarungstheologische Deutung der Theologie des Alten Testaments anders als bei Barth gerade nicht christologisch auflädt. Unerachtet des Gedankens, das die alttestamentliche Theologie über sich selbst hinausweise, will sie keine spezifische *lectio Christiana* sein.

Man kann darum in Bezug auf Zimmerli vom Programm des Versuchs einer Historisierung, d.h. einer historischen Verifikation, der kerygmatisch-biblischen Theologie im Stile Barths reden. Hier liegt, wie noch zu zeigen ist, eine strukturelle Gemeinsamkeit des Projekt Zimmerlis mit den Entwürfen von P. Stuhlmacher und H. Hübner – und, zumindest partiell, eine Differenz zur biblischen Dogmatik Fr. Mildenbergers. Hinsichtlich der Adressatenperspektive zeigt sich die hermeneutische Differenz zu Barth darin, daß als intentionaler Adressat der alttestamentlichen Kerygmatheologie bei Zimmerli nicht die christliche Kirche bzw. der gläubige christliche Leser des Alten Testaments in den Blick genommen wird, sondern eine seinerseits geschichtliche Grösse: nämlich das „Volk Israel“, das ausdrücklich als ein „innerweltliches Volk“ (19) beschrieben wird, das als solches eine reale, historisch beschreibbare Geschichte habe. Zielt bei Barth die autopoietische Kerygmatheologie letztlich immer auf direkte theologische Vergewisserung des Glaubens, so wird bei Zimmerli dieses Vergewisserungsinteresse historisch vermittelt. Die Macht der Anrede Gottes manifestiere sich in der Existenz dieser politischen Grösse. Damit wird die Kerygmatheologie zu einer Form politischer Geschichtstheologie. Die entscheidende „Gabe“ im Alten Testament sei nicht die unsichtbare Rechtfertigung des Gottlosen *coram Deo*, sondern das sichtbare Land, als Lebensgrundlage der politischen Einheit des Volk Gottes. Die definitive Gabe der „Gerechtigkeit Gottes“ (206) sei derjenige „nicht eingelöste ‚Überschuss‘“ (ebd.), auf dessen „ereignishafte Erfahrung“ das Alte Testament als ein „offenes Buch“ „wartet“ (207).<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Es wäre ein reizvolles Unternehmen nach den Motiven und Verweisungsbezügen dieser politischen Offenbarungstheologie zu fragen, in welche Zimmerlis Konzept einmündet. Vielleicht haben wir es hier mit einem Stück ins Geschichtliche gewendeter politischer Theologie zu tun, die spezifische Erfahrungen eines Schweizer Ziviltheologen im 20. Jahrhundert spiegelt. Daß die „Christengemeinde“ in der „Bürgergemeinde“ „sub-



### 3.2. Peter Stuhlmachers Programm einer synthetischen Bibeltheologie in apologetischer Absicht<sup>43</sup>

Auch Peter Stuhlmachers Entwurf einer Biblischen Theologie folgt der Maxime einer autopoietischen Hermeneutik, nach welcher „die alt- und neutestamentliche Überlieferung so auszulegen [sei], wie sie selbst ausgelegt werden will.“ (14) Diese von Stuhlmacher des öfteren und meist mit Verweis auf Hartmut Gese aufgestellte Formel wird nun von ihm zunächst als Begründung einer spezifisch theologischen, und zwar dezidiert christlich-theologischen Lektüre der biblischen Schriften interpretiert. Näherhin sei davon auszugehen, „daß die Heilige Schrift selbst Maßstäbe dafür entwickelt hat, wie sie in ihren Einzelaussagen und insgesamt ausgelegt werden will: Die geisterfüllten Texte der Schrift wollen im Geist ausgelegt werden.“ (74) Theologische Exegese in diesem Sinne funktioniere darum nur dann, „wenn die Ausleger an dem Geist partizipieren, der diese Traditionen durchherrscht, und ihre Auslegung kann auch nur dann verständlich aufgenommen werden, wenn der Geist die Rezipienten dafür aufschließt.“ (73) Für diese hermeneutische Basismaxime einer kerygmatisch-pneumatischen Schriftexegese beruft sich Stuhlmacher ausdrücklich auf Karl Barth.<sup>44</sup>

Unbeschadet dieser dezidiert theologischen und zugleich antihistoristischen Grundentscheidung möchte Stuhlmacher nun aber gerade den Nachweis führen, daß eine solchermaßen an den theologischen Selbstaussagen der biblischen Schriften orientierte Exegese ihren Geltungsanspruch nicht auf fromme, kirchliche Kreise beschränken müsse, sondern gerade als solche theologische Forschung auch Geltungs- und Wahrheitsansprüche in Bezug auf die Beschreibung und Erklärung der betreffenden real- und literarhistorischen Zusammenhänge erheben könne, die von einer nichttheologischen historischen Forschung zu respektieren seien. Die autopoietisch-theologische Hermeneutik Stuhlmachers zielt mithin programmatisch auf eine Konvergenzthese, nach welcher sich „bei der Abfassung einer biblischen Theologie des Alten oder Neuen Testaments [...] historische und dogmatische Gesichtspunkte“ (14) ergänzen müßten. Stuhlmacher versucht, anders gesagt, eine dezidierte und spezifische *lectio Christiana* der

---

stituiert“, ist ja auch bei Karl Barth trotz aller antigeschichtstheologischer Affekte kein ganz fremder Gedanke.

<sup>43</sup> Stuhlmachers Konzept Biblischer Theologie wird hier vor allem vorgestellt anhand des Büchleins: STUHLMACHER, P., *Wie treibt man Biblische Theologie?* BThS 24, hrsg. v. F. Hahn u.a., Neukirchen-Vluyn 1995. Hierauf beziehen sich im Folgenden auch die Stellenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung.

<sup>44</sup> Vgl. a.a.O., 15. 77. Die bei Barth ganz ungebräuchliche überlieferungs- bzw. wirkungsgeschichtliche Rede von „Traditionen“ und deren „Rezipienten“ lässt aber auch an Ferneinflüsse M. Kählers denken.

biblischen Texte als dasjenige Auslegungsverfahren zu plausibilisieren, das den betreffenden Quellen, ihren gedanklichen Inhalten und den von ihnen beschriebenen Ereigniszusammenhängen auch historisch am besten gerecht würde. Die bei Zimmerli noch eher implizit mitlaufende Konvergenzthese von theologischer und historischer Methode im Rahmen einer Biblischen Theologie wird somit bei Stuhlmacher geradezu zum hermeneutischen Programm, welches solchermäßen ausgesprochen apologetische Züge gewinnt.

Dieses hochambitiöse Programm einer Biblischen Theologie, die sich zugleich und als solche als Religions- und Literaturgeschichte des Urchristentums versteht, verlangt es, daß die Spezifika der religiösen Praxis der frühen christlichen Gemeinden, aber zugleich auch die Geschichte der Kodifizierung ihrer heiligen Schriften (Kanonbildung), als folgerichtiges Produkt der theologischen Grundaussagen dieser Texte selbst zu erklären versucht werden. Forschungsgeschichtlich gesehen nimmt Stuhlmacher mit diesem Programm einer starken ontologisierenden Historisierung der kerygmatischen Hermeneutik, eine Gegenposition nicht nur zur Religionsgeschichtlichen Schule, sondern auch zu den Klassikern der formgeschichtlichen Methode, Martin Dibelius und vor allem Rudolf Bultmann, ein.

Inhaltlich zeigt sich diese Opposition daran, daß Stuhlmacher als den im wesentlichen einzigen relevanten Traditionszusammenhang, vor dessen Hintergrund die neutestamentlichen Texte zu interpretieren seien, das Alte Testament zu erklären und dementsprechend alle sonstigen, insbesondere hellenistischen Einflüsse auf Theologie und Religionspraxis des Urchristentums zu marginalisieren sucht.<sup>45</sup> Die so behauptete konsequente Orientierung der frühen Christen am Alten Testament und ihre Distanzierung von der hellenistischen Kultur sei sogar ursächlich gewesen für die historische Persistenz des urchristlichen Glaubens und seiner literarischen Dokumente, denn jene innerbiblischen Traditionsbezüge hätten „die neutestamentlichen Traditionen dann auch davor bewahrt [...], unterzugehen wie andere religiöse Zeugnisse der hellenistischen Zeit“ (21).<sup>46</sup>

Auch hinsichtlich des Alten Testaments ist Stuhlmachers autopoietische Hermeneutik denkbar anspruchsvoll, insofern sie nämlich behauptet, daß dessen urchristliche Deutung die konsequente und zutreffende Fortsetzung der theologischen Selbstdeutungen der alttestamentlichen Traditionen, die

---

<sup>45</sup> Vgl. a.a.O., 20 f.

<sup>46</sup> Daß sich Stuhlmacher mit dieser These auf das Feld historischer Spekulation begibt und methodologisch einen steilen hermeneutischen Zirkel in Kauf nimmt, sei nur angemerkt – ebenso wie die Tatsache, daß er sich damit, sicherlich gewollt, in schroffen Gegensatz zur Harnackschen Deutung der altkirchlichen Dogmengeschichte setzt, was die Nachfrage provoziert, wieso die starke Amalgamierung von griechisch-hellenistischer Philosophie und biblischen Inhalten, die seit den Apologeten die altkirchliche Theologie bestimmt, nicht zum Untergang des Christentums geführt habe.

Einlösung der dort behaupteten offenen Wahrheitsansprüche, darstelle. Zwar bleibt der Nachweis dieser weitreichenden These aus forschungspraktischen Gründen im wesentlichen außerhalb des Horizonts von Stuhlmachers auf das NT beschränkter Biblischer Theologie; gleichwohl sucht er ihr auf literaturgeschichtlichem Weg eine Plausibilitätsbasis zu verschaffen, indem er die Kodifizierungsprozesse der biblischen Schriften im 1. und 2. Jahrhundert entgegen der üblichen wissenschaftlichen Auffassung als einen einzigen „komplexen kanonischen Prozeß [...]“, deutet, „[...] dem das hebräische Alte Testament, die Septuaginta und das Neue Testament entstammen [...] Er findet sein Ziel in der Feststellung des zweiteiligen christlichen Kanons im 4. Jh. n.Chr. durch die Alte Kirche.“ (85) Dabei sei diese kodifizierende Tätigkeit der Kirche wiederum als konsequenter Ausdruck der Selbsttätigkeit des sich in der Bibel offenbarenden Gottes zu deuten.<sup>47</sup>

Konkret sucht Stuhlmacher nun seine Konvergenzthese (der Ergebnisse) von historischer und dogmatischer Methode am religionsgeschichtlichen Ursprung des Christentums selbst zu verifizieren, indem er statuiert: „Der irdische Jesus und der von dieser Überlieferung bezeugte Christus sind nahezu deckungsgleich.“ (87) Abgestützt wird diese Ursprungskonvergenz auf die Annahme eines weitreichenden „Traditions- und Personenkontinuum“ (ebd.) der Augenzeugen der Jesusgeschichte und der neutestamentlichen Schriftsteller. Die Annahme eines solchen Kontinuum soll zugleich gegenüber der Vielfalt der neutestamentlichen Theologien pluralitätsreduktiv wirken: „Das Neue Testament [...] will nur das endgültige Offenbarungshandeln des einen Gottes in und durch seinen eingeborenen Sohn Jesus bezeugen“ (19).<sup>48</sup>

Aus diesem Zentralinhalt ließen sich nach Stuhlmachers Überzeugung die wesentlichen Teile der Verkündigung und Vita Jesu ableiten. Insbesondere erkläre sich auch der Verlauf der Passionsgeschichte historisch am plausibelsten als verursacht durch den Konflikt zwischen dem messianischen Anspruch Jesu und den etablierten jüdischen Eliten.<sup>49</sup> Auch bezüglich der Osterereignisse sollen die Deutungen, wie sie in den neutestamentlichen Auferstehungs- und Erscheinungsgeschichten gegeben werden,

---

<sup>47</sup> Vgl. diesbezüglich die steile forschungsgeschichtliche These: „Es herrscht heute sogar unter evangelischen und katholischen Theologen Einigkeit darüber, daß die Kirchen die Bibel nicht einfach selbst geschaffen haben, sondern daß die biblische Offenbarung die treibende Kraft des kanonischen Prozesses war. *Die aus diesem Prozeß hervorgegangene Heilige Schrift aus Altem und Neuem Testament muß deshalb auch den Vorrang vor aller kirchlichen Lehre behalten.*“ A.a.O., 68.

<sup>48</sup> Das ist natürlich gegen Ernst Käsemann gerichtet.

<sup>49</sup> Der Kreuzestod sei von Jesus – ganz gemäß der Darstellung der Evangelien – als messianischer Selbsterweis und Selbsthingabe bewusst in Kauf genommen worden. Vgl. a.a.O., 35 f.

den betreffenden historischen Ereignissen selbst grundsätzlich adäquat sein.<sup>50</sup> Die großen neutestamentlichen Theologien, insbesondere die paulinische und johanneische, hätten somit den theologischen Gehalt und Sinn der Jesusüberlieferung zutreffend und in bis heute normativ gültiger Weise entfaltet. „Schauen wir zurück, ergibt sich tatsächlich ein Blick auf den Weg, den Gott in und durch Christus zu den Menschen und für sie gegangen ist: *Der eine Gott, der die Welt geschaffen und Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, hat seinen Sohn Jesus in die Welt gesandt, damit dieser durch seinen ihm von Gott in der Heiligen Schrift vorgezeichneten Opfergang Sühne für Israel leiste und durch seine Auferweckung all denen Rechtfertigung im Endgericht verschaffe, die sich zu ihm als Herrn und Messias bekennen.* Die neutestamentliche Christologie bezeugt mit ihren Einzeltexten und als ganze diesen Weg. Die angemessene Weise, die christologischen Texte auszulegen, ist darum die Anamnese: Im Erinnern und Gedenken des Werkes Gottes in und durch Christus versammeln sich Menschen auf dem Weg Gottes und erfahren sich in das Heilswerk einbezogen, das um ihretwillen geschehen ist und geschieht“ (39).

Wiewohl dieser Entwurf in seiner eisernen Konsequenz etwas Beeindruckendes hat, ist seine Schwäche sein durch und durch apologetischer Charakter. Die konsequente Abblendung der Deutungsreflexion setzt an die Stelle der Herausarbeitung der unterschiedlichen individuellen Deutungsperspektiven das Projekt ihrer ontologisierenden Monopolisierung, das protestantischer Tradition zumindest in der Neuzeit an sich fremd ist. Diese Biblische Theologie ist eine Geistesverwandte des Ratzingerschen Jesusbuches, was dort ja auch wenigstens en passant anerkennend notiert wird.<sup>51</sup> Wie dieses hat sie den Effekt, mit der Perspektivenpluralität zugleich auch die Pluralität der unterschiedlichen wissenssoziologischen Deutungsorte einzuebnen: Glaubende Individuen, Kirche und Wissenschaft (hier wiederum: Religionswissenschaft und Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen) werden intentional gleichgeschaltet. Das ist auch mit Blick auf das eigene Programm insofern kontraproduktiv, als damit die nichtwissenschaftlichen Deutungsorte zugleich auch das Recht ihrer relativen Selbständigkeit gegenüber den wissenschaftlichen zu verlieren drohen; so daß der Reichtum dieser pluralen Deutungen verschenkt wird. Anders als der Heilige Stuhl verfügt ein einzelner protestantischer Lehrstuhl freilich nicht über die für die Durchsetzung einer solchen Exegese nötigen

---

<sup>50</sup> Die Einsicht in die religionsgeschichtliche Partikularität und Spezifität der Auf-  
erstehungsvorstellung (als Spezifikum des apokalyptisch geprägten intertestamentari-  
schen Judentums) soll darum gerade kein Argument gegen die historische Wahr-  
scheinlichkeit dieser Deutungen sein.

<sup>51</sup> RATZINGER, J., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur  
Verklärung, Freiburg u.a. 2007, 268 f.

Instrumente von Deutungsmacht. Anzumerken ist auch noch, daß die Berufung eines solchen Verständnisses von Biblischer Theologie, das auf die Entdifferenzierung von historischer und dogmatischer Methode zugunsten der letzteren zielt, auf Karl Barth nicht legitim ist.

### *3.3. Hans Hübners Entwurf einer differenzbewussten Biblischen Theologie*

Daß Hans Hübners Entwurf einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments ein von der Stuhlmacherschen Entdifferenzierungsprogrammatik deutlich verschiedenes Anliegen verfolgt, läßt sich schon äußerlich daran erkennen, daß er den beiden Bänden mit materialen Ausführungen einen Band mit „Prolegomena“<sup>52</sup> vorausschickt, der im wesentlichen der Klärung der Frage gewidmet ist, ob und inwiefern der Offenbarungsbegriff, und insbesondere der anspruchsvollere Begriff der Selbstoffenbarung Gottes als konstitutiver Grundbegriff einer Biblischen Theologie fungieren kann.<sup>53</sup>

Der Großteil der biblischen Texte, an denen Hübner die Frage nach dem biblischen Offenbarungsverständnis und seiner begrifflichen Konzipierbarkeit zu beantworten sucht, stammt aus dem Alten Testament.<sup>54</sup> Am Offenbarungsbegriff entscheidet sich für Hübner mithin zugleich der gesamt-biblische Bezug und Anspruch seiner ansonsten auf das Neue Testament konzentrierten Biblischen Theologie.

Hübner konzidiert, daß sich der Offenbarungsbegriff oder gar der Begriff der Selbstoffenbarung weder semantisch, begriffsgeschichtlich, noch was die Homogenität der darunter unter Umständen subsummierbaren biblischen Gehalte angeht, als genuin biblisches Konzept aufdrängt. Trotzdem zielen seine Prolegomena insgesamt auf die Herausarbeitung einer exegetisch haltbaren Verwendung dieses Begriffs. Dabei macht er kein Hehl daraus, daß die Nötigungs- und Plausibilitätsgründe für einen solchen Versuch aus der modernen, systematisch-theologischen Diskussion des Begriffs gewonnen sind. Es ist vor allem Rudolf Bultmanns Existenz- und Karl Rahners Transzendentaltheologie, in denen er schlüssig reflektierte

---

<sup>52</sup> HÜBNER, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1 Prolegomena, Göttingen 1990. Hierauf beziehen sich in diesem Abschnitt auch die Stellenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung.

<sup>53</sup> Das Problembewusstsein des Autors für die methodologische Problematik einer Biblischen Theologie unter modernen Bedingungen zeigt sich auch darin, daß er in diesen Prolegomena zwischen exegetischen und als solchen meist klar ausgewiesenen systematisch-theologischen Reflexionsgängen hin und her blendet. Vgl. diesbezüglich auch den Hinweis auf Peter Eichers „Offenbarung als ‚Prinzip neuzeitlicher Theologie‘“, a.a.O., 101.

<sup>54</sup> Neutestamentlichen Offenbarungskonzepten sind lediglich rund 30 des gut 250 Seiten umfassenden Bandes gewidmet. Vgl. a.a.O., 172–203.

Modelle eines transparenten Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes gegeben sieht, der als Begründungsvollzug menschlichen Glaubens gedacht und seinerseits wiederum als Wurzelgrund eines dazu responsiven, personalen Selbst- und Existenzverständnisses des Individuums verstanden wird. In dieser Weise ist auch Hübner Vertreter einer kerygmatischen Biblischen Theologie, konkret einer reflektierten existenztheologischen Wort Gottes-Theologie.

Obwohl Hübner einräumt, daß von einer „stimmige[n] Systematik“ (103) der Offenbarungsvorstellungen in der Bibel nicht die Rede sein könne, unternimmt er gleichwohl den Versuch aufzuzeigen, daß Offenbarungsvorstellungen (a) eine breite Verankerung in den biblischen Schriften haben, daß sie (b) tragende Bedeutung für die jeweiligen theologischen Konzepte haben und daß es (c) unter diesen Konzepten einige gibt, die den modernen Ansprüchen an einen systematisch tragfähigen Offenbarungsbegriff durchaus genügen sollen.

Die Durchmusterung der biblischen Befunde bringt freilich zunächst vor allem die Diversität, Heterogenität und vor allem, die Beladenheit der entsprechenden Konzepte mit vormodernen, mythologischen Vorstellungen an den Tag. Da die entsprechenden exegetischen Einzelbeobachtungen Hübners aus meiner Sicht für die Plausibilität des kerygmatisch-offenbarungstheologischen Ansatzes als hermeneutisches Programm insgesamt von Belang sind, seien sie hier kurz zusammengefasst:

Im *Pentateuch* sei die Namensoffenbarung Jahwes (Ex 3) theologisch grundlegend. Wiewohl in der Selbstvorstellungsformel ontologische Kategorien im Spiel seien, könne von einer Offenbarung von Gottes „Aseitität“ (106), wie sie vom – modernen – Gedanken der Selbstoffenbarung gefordert wird, gleichwohl nicht die Rede sein; Gott offenbare sich hier eher als der frei Wirkende. Auch eine – vom modernen Gedanken ebenfalls geforderte – Korrespondenz des Offenbarungsbegriffs mit einem Personalität begründenden Glaubensbegriff im Sinne eines existenziellen Vertrauens finde sich hier nicht. Für den *Pentateuch* sei vielmehr „jadah“, also „erkennen“ das subjektive Korrelat und dieses wiederum durch die Vorstellung bestimmt, „daß sich Jahwäh geradezu sinnenhaft erkennbar offenbart habe“ (110).

Diese Sinnhaftigkeit der Vorstellung sei in der *Priesterschrift* in Gestalt der *Kabod* Jahwes präsent, die das Offenbarungskonzept bestimmt. Ob dabei von „Transzendenz im streng begrifflichen Sinn“ (114) die Rede sein könne, sei darum „sehr die Frage“ (ebd.) Auch hier ist das subjektive Korrelat nicht der Glaube des einzelnen, sondern die Begründung des heiligen Kultortes. Ähnlich sei in dem priestertheologisch bestimmten Propheten *Ezechiel* die Offenbarung auf den Kult und die Kultpraxis bezogen und als „Geschehen seines [*sc. Gottes*] Gegenwärtig-Werdens und Gegen-

*wärtig-Bleibens im Kult*“ (116) gedacht. Der Offenbarungsbegriff ist damit (anders als im Pentateuch) nicht in der Beschreibung bzw. Deutung eines bestimmten, einmaligen geschichtlichen Ereignisses verankert, sondern auf eine als permanent existierend gedachte Sphäre bzw. als regelgeleitet wiederholbare Praxis bezogen, in der die Manifestationen des Göttlichen ihren Ort haben. Dies gelte so ähnlich auch für die in etlichen Psalmen greifbare „Tempeltheologie“ (118). In ihnen können allerdings Applikation auf den einzelnen Glaubenden in der Weise stattfinden, daß der Mensch existenziell durch ein Sein im „Bereich der Gottessphäre“ oder alternativ „im Bereich der Gottesferne“ (123) bestimmt ist, nämlich durch die damit verbundenen Alternativen von Tod bzw. Sinnlosigkeit und Leben. „Entweder Gott oder Nihilismus. Tertium non datur“ (123).

Verglichen mit den genannten Vorstellungszusammenhängen falle beim Offenbarungskonzept des *Deuteronomiums* dessen hoher theologischer Reflexionsgrad auf. Zwar sei hier nicht von der seinshaften Kabod Gottes die Rede, sondern von einer „Willensoffenbarung“, die aber im schöpferischen Akt der Gott-Werdung Jahwes für Israels gründe, der zugleich die Erzeugung Israels als Gottes Volk in sich schließe.<sup>55</sup> Die theologische Reflexionstiefe dieses Gedankens bestehe darin, daß er ein – kerygmatisches – Wortgeschehen beschreibe, das sich beim Lesen des Buches Dtn jeweils aktualiter neu vollziehen könne. „Es ist Gott in seinem Sich-Aussprechen. Es ist *Gott in der Seinsweise des Wortes*.“ (127)

Das Offenbarungsgeschehen werde hier mithin als ein aktuales responsorisches, bzw. auf Rezipientenrespons zielendes Geschehen in einer gleichsam rezeptionsästhetischen Struktur avant la lettre beschrieben, und sei darum durch ein gedankliches „Miteinander von göttlicher Anrede und menschlicher theologischer Reflexion“ (130) bestimmt. Diese Doppelstufigkeit von beschriebener Glaubenspraxis und theologischer Reflexion sei aber, „obwohl Berührungspunkte nicht zu leugnen sind“ (ebd.), gleichwohl mit der modernen „seit Johann Salomo Semler üblichen Unterscheidung von Religion und Theologie [...] [nicht] identisch“ (ebd.).

Ähnlich sieht Hübner die Offenbarungsvorstellungen in der *Schriftprophetie* verfasst. Auch hier handle es sich um autoritative Wortoffenbarungen, bei denen die Propheten „das Ich Jahwäs autoritativ aussprechen“ (131). Auch findet sich mithin „die für das Dtn herausgestellte Dialektik von autoritativ ergehendem Wort Gottes und theologisch-theoretischer Reflexion über eben dieses Wort Gottes“ (ebd.). „Dann aber wird das schriftlich fixierte Ich Jahwäs für die, die es künftig lesen oder im Gottesdienst vorgelesen bekommen, wieder zum anredenden Ich“ (ebd.).

---

<sup>55</sup> Vgl. a.a.O., 126.



Gegen von Rad meint Hübner die Unterscheidungen von Wort- und Tatoffenbarung vom Gedanken einer göttlichen Selbstoffenbarung umgriffen sehen zu können und gegen Pannenberg soll der geschichtliche Horizont dieser Offenbarung die „Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung“ (134), die mit ihr verbunden sei, nicht beeinträchtigen.

Mit diesen letzten Konzeptionen ist aus Hübners Sicht die göttliche Selbstoffenbarung als „Mitte des Alten Testaments“ genau bezeichnet; charakteristisch sei für sie ein „doppelte[r] Modus“ (150) von ontischem Offenbarungsgeschehen und theologischer Offenbarungsreflexion. In einer systematisch-theologischen Zwischenreflexion räumt Hübner freilich ein, daß der Unterschied dieser Selbsterschließungskonzeption zum neuzeitlich-spekulativen Begriff göttlicher Selbstoffenbarung darin bestehe, daß jene alttestamentlichen Konzeptionen gerade nicht den Anspruch erhöhen, die erkenntnistheoretisch exklusive Möglichkeitsbedingung von Gotteserkenntnis überhaupt anzugeben. Die Selbsterschließung Gottes ist „*niemals Existenzoffenbarung Gottes*“ (155).

Gegen Wolfhart Pannenberg sucht Hübner außerdem den nichtmetaphorischen Charakter der biblischen Vorstellung göttlicher Selbstoffenbarung im Wort zu verteidigen. Er sieht diese Vorstellung als notwendig mit der Personalität Gottes – und durch den Offenbarungsakt – konstituierten Personalität des Menschen verbunden. „Wird aber Gott als Person ernstgenommen und gehört es zur Personhaftigkeit, sich mitzuteilen zu können, so ist der Mensch als hörendes Wesen auch gegenüber Gott unbedingt theologisch zu bedenken.“ (158) Die Bedeutung dieses Konzepts ist aus Hübners Sicht auch für das Neue Testament grundlegend, was er zunächst vor allem an der paulinischen und johanneischen Theologie exegetisch und sodann mit Bultmann und Rahner auch systematisch-theologisch zu erhärten versucht.

Diese exegetischen Einzelanalysen zu den biblischen Offenbarungsmodellen sind zweifellos von bemerkenswerter Differenziertheit. Gleichwohl bzw. eben darum liefert Hans Hübner, mit ihnen einen eindrucksvollen Beweis für die Schwierigkeiten, die sich der exegetischen Inanspruchnahme eines neuzeitlichen Konzepts der Selbstoffenbarung Gottes als tragendem Begriff einer kerygmatisch-biblischen Theologie entgegenstellen. Diese Schwierigkeiten scheinen mir grundlegend (1.) erkenntnistheoretischer Natur zu sein. Sie sind letztlich damit begründet, daß in der biblischen Vorstellungswelt die Offenbarungsvorstellungen nicht strikt als Möglichkeitsbedingung der Rede von Gott überhaupt gedacht werden. (2.) Zum andern (und damit zusammenhängend) bezeichnet der Offenbarungsgedanke nicht, jedenfalls nicht mit begrifflicher Notwendigkeit, das Konstitutionsgeschehen personaler Subjektivität überhaupt – weder auf Seiten des Offenbarungssubjekts, noch hinsichtlich des Mediums der Offenbarung



(im NT Jesus Christus), noch auf Seiten der Glaubenden als Offenbarungsempfänger. (3.) Die Schwierigkeit eines biblisch-theologischen Konzepts der göttlichen Selbstoffenbarung im Akt des ergehenden *Wortes Gottes*, an das Hübner diese Ansprüche vor allem knüpft, besteht in systematisch-theologischer Hinsicht vor allem darin, daß es die beiden „Modi“ von aktuellem Ergehen und theologischer Reflexion, bzw. von religiösem Erlebnis und theologischer Deutung, intentional nicht, wie Hübner unterstellt, differenziert, sondern gerade zusammenzieht. Ziel der Wort-Gottes-theologischen Offenbarungskonzeptionen ist üblicherweise die Aufhebung der Differenz von religiöser Erfahrung und theologischer Deutung. Um dieses Ziel als erreichbar zu denken, müsste die Rede vom Ergehen des Wortes Gottes an Menschen seinerseits jedoch eigentlich als eine nichtmetaphorische Beschreibung religiöser Erfahrung verstanden werden; denn nur dann dürfte behauptet werden können, daß Gott sich in seinem Wort selbst deutet.<sup>56</sup> Offenbarung muss mithin konstitutiv als Audition verstanden werden.<sup>57</sup> Damit handelte sich dieses Konzept freilich letztlich einen *sensualistischen Anthropomorphismus* ein, der, beim Wort genommen, die Theologie in ein supranaturalistisches *Separée* zwingen würde, aus dem heraus sie den Anschluss an eine moderne Religionsphilosophie und historische Religionswissenschaft nicht mehr finden dürfte. Auch ein ‚gehörtes‘ göttliches Wort ist und bleibt eben mindestens ein vom betreffenden Menschen als solches gehörtes gedeutetes Wort oder aber ein Wort, das von anderen Menschen als von einem Menschen gehört worden seiend gedeutet wird. In beiden Fällen darf die Frage nach den mit solchen Deutungen verbundenen Absichten nicht als der Theologie äußerlich oder gar feindlich stigmatisiert werden.

### 3.4. Friedrich Mildenbergers Versuch einer fundamentaltheologischen Grundlegung Biblischer Theologie<sup>58</sup>

Mit den vorgestellten Biblischen Theologien der Exegeten teilt der Entwurf Friedrich Mildenberger die Intention, historische Bibelexegese, systematische Theologie und praktisch-theologische Applikationsreflexion zu synthetisieren; „nicht als eine historische Beschreibung, sondern als eine Aktualisierung der gesamtbiblischen Zusammenhänge für die gegenwärtige

---

<sup>56</sup> Allerdings zeigen einige biblische Auditionsberichte, daß Deutungsdifferenzen auch nach diesem Modell durchaus möglich sind, daß vor allem die Frage, ob es wirklich (der wahre) Gott ist, der da spricht bzw. sprach (oder vielleicht ein Dämon oder ein Mensch), keineswegs obsolet werden muss.

<sup>57</sup> Dies bleibt freilich in vielen Wort-Gottes-theologischen Entwürfen eigentümlich unklar.

<sup>58</sup> MILDENBERGER, F., *Biblische Dogmatik*, Bd. 1. Seitenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung beziehen sich im Folgenden hierauf.

tige kirchliche Situation“ (11), sei das Unternehmen zu verstehen. Außerdem kommt er auch in wesentlichen inhaltlichen Interessen und Positionen mit ihnen überein. Auch bei ihm ist der bibeltheologische Zentralbegriff der des Wortes Gottes und ähnlich wie sie verfolgt er mit dieser semantischen Grundentscheidung das Ziel, die Schrift als Medium der glaubensschaffenden Selbstoffenbarung Gottes zu deuten, die von daher theologisch als inhaltlich zentriert und einheitlich zu deuten sei.

Mildenbergers Entwurf unterscheidet sich von denjenigen der Exegeten jedoch dadurch, daß er bewusst und erklärtermaßen die „Perspektive der Dogmatik“ (ebd.) einnimmt. Die Differenz kommt darin zum Ausdruck, daß Mildenberger wesentlich größere Mühe auf die Reflexion der hermeneutischen, fundamentaltheologischen Voraussetzungen und Prinzipien einer Biblischen Theologie verwendet als jene Autoren. Grundlegend ist dabei die „Unterscheidung einer ‚einfachen Gottesrede‘ und der wissenschaftlichen Theologie“ (15). „Ort der einfachen Gottesrede sind [...] alle die Lebenszusammenhänge, in denen anstehende Wirklichkeit von Gott her und auf Gott hin zur Sprache kommt.“ (17) Vorausgesetzt wird zugleich: „Einfache Gottesrede verdankt sich den biblischen Schriften“ (18); und sie ist konstitutiv für Kirche im dogmatischen Sinn.<sup>59</sup> „Nur wenn die einfache Gottesrede als das die Glaubensgemeinschaft stiftende und erhaltende Geschehen weitergeht, bleibt ihr der Gegenstand, auf den sie sich bezieht.“ (42) „Einfache Gottesrede“ im Sinne Mildenbergers dürfte dem entsprechen, was Barth in der Regel als „kirchliche Verkündigung“ o.ä. bezeichnet. Bei beiden Autoren soll damit auf eine kirchliche Sprachpraxis Bezug genommen werden, die der theologischen Reflexion vorausliegt und auf deren Beförderung diese funktional hingeordnet ist. Deutlicher noch als bei Barth ist in Mildenbergers Wortschöpfung der wissenschafts- und erkenntnistheoretische Sinn dieser Maßnahme erkennbar. Er besteht im Versuch einer dem Anspruch nach genuin theologischen Umkodierung der modernen Unterscheidung von Religion und Theologie bzw. von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion. In beiden Umkodierungsstrategien wird dabei die für die moderne Unterscheidung konstitutive Differenzbeziehung von Erlebnis/Erfahrung und Deutung zu unterlaufen versucht. „Einfache Gottesrede“ soll wie die „Verkündigung der Kirche“ „Gottes Wort in Menschenmund“ sein; sie ist, anders gesagt, religiöse Rede in normativ-theologischer Wahrheitsperspektive.

Mildenberger motiviert diese hermeneutischen Grundentscheidungen mit einer ganzen Reihe von Aversionen gegenüber der Moderne und eine in ihre geistigen Tendenzen verstrickte Theologie, so gegen den gesellschaftlichen Pluralismus<sup>60</sup>, überhaupt die Gesellschaftsbezogenheit der

---

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 42.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O., 35.

Theologie<sup>61</sup>, gegen „das abstrakte Subjekt der neuzeitlichen Wissenschaft“ (41), konkreter gegen eine durch „die kartesianische Metaphysik bestimmte Methodik der Subjektivitätsphilosophie“ (204), generell gegen die „Ansprüche der neuzeitlichen Wissenschaft“ (47), gegen eine falsche „Unmittelbarkeit der Theologie zur Wissenschaft“ (38), gegen einen „allgemeinen Religionsbegriff“ (52), gegen eine theologische „Korrelationsmethode“, die historische und applikative Bibelwahrnehmung trennt und die aus Mildenbergers Sicht auf eine „Vermischung traditionell [...] theologische[r] und soziologische[r] Wahrnehmung“ (71) basiere. Umgekehrt wendet sich der Autor freilich nicht weniger scharf gegen eine fundamentalistische Bibelhermeneutik im Stile der „Chicago-Erklärung“, in der er der Bibel eine „fremde Form, der moderne Begriff von Tatsächlichkeit, aufgedrückt und die Einheit von Gottes Handeln und seiner Bezeugung aufgelöst“ findet (100).

Inhaltlich sieht Miltenberger die Einheit und Mitte der Schrift in der „Christologie gerade in ihrer soteriologischen Zuspitzung“ (106) und damit in ihrer glaubensschaffenden „Wirkung“ (109) begründet. Diese sucht der Autor im Rahmen einer phänomenologischen Theorie der zeitlichen Existenz des Menschen und ihrer sprachlichen Selbsterschlossenheit zu erhehlen. Biblisches Sprechen soll von daher als „die Zeit auf Gott hin erschließende Sprache“ (157) transparent werden. „Was in der einfachen Gottesrede zur Sprache kommen soll, das ist die Zeit, Anstehendes. [...] Es ist das Leben in seiner ganzen Fülle und Problematik. [...] Das biblische Sprechen ist selbst die hier nötige Sprache. In dieser Sprache kann Anstehendes auf Gott hin zur Sprache kommen.“ (216)

Unbeschadet dieser starken theologischen Postulate und jener klaren Abgrenzungen gegen die durch ein neuzeitlich-historisches Bewusstsein bedingten Relativierungen theologischer Wahrheitsansprüche plädiert Miltenberger gleichwohl (und überraschender Weise) für eine hermeneutische Strategie des Kompromisses.<sup>62</sup> Die Genesis-Geltungs-Differenz innerhalb der theologischen Disziplinen, in denen sich die neuzeitliche Bewusstseinslage spiegle, führe zu „methodologischen Aporien [...]“, die „in bewussten Kompromissen ausgehalten werden“ (47) müssten. „[K]irchliche Bindung [...]“ und „[...] wissenschaftliches Verstehen“ (97) seien beim biblischen Theologen nur in reflektierten Kompromissen vermittelbar; und auch bezüglich der Kernaussagen der reformatorisch-(alt-)protestantischen Schriftlehre gebe es heute eine „Nötigung zum Kompromiss“ (115); desgleichen müsse sich die theologische Reflexion der einfachen Gottesrede

---

<sup>61</sup> Vgl. a.a.O., 36.

<sup>62</sup> Vgl. a.a.O., 47, 97, 115, 204.

mit moderner Umgangssprache und Fachsprachen kompromisshaft vermitteln.<sup>63</sup>

An Mildenbergers Entwurf ist aus meiner Sicht die Intention zu würdigen, die kerygmatisch-biblische Hermeneutik auf den Unterbau einer theologischen Theorie religiöser Sprache zu stellen und dadurch kritikfester zu machen. Allerdings scheint es bei der bloßen Intention zu bleiben. Daß biblische Sprache zur Sinnerhellung der Alltagssprache im Stande sei, wird zwar behauptet, aber, soweit ich sehe, nicht gezeigt. Dies könnte auch nur gezeigt werden, wenn mit dem Gedanken ernst gemacht würde: „Lebenswelt und Lebenswirklichkeit ist ja nicht einfach Unverstandenes oder Unverständliches, bevor sie in der einfachen Gottesrede zur Sprache kommt.“ (157) Die Frage ist, ob biblisch-kerygmatische Theologie im Stile der hier untersuchten Entwürfe, dieser Feststellung das ihr zukommende Recht zu geben vermag.

#### 4. Beyond biblical theologies ...

Die Kerygmatisierung der theologischen Hermeneutik, wie sie nach dem Ersten Weltkrieg am markantesten von Karl Barth durchgeführt wurde und die auf ihr basierenden Entwürfe einer Biblischen Theologie führen, so ist das kritische Ergebnis dieser Untersuchungen insgesamt zusammenzufassen, offenbar in fundamentale Schwierigkeiten, aus denen auch durch eine erhöhte Kompromissbereitschaft, die zumindest die beiden zuletzt untersuchten Entwürfe auszeichnet, nicht so leicht zu entkommen scheint. Je mehr in den Entwürfen einer Biblischen Theologie die im klassischen Original, also bei Karl Barth, einseitig verdrängte historische Kritik wieder zugelassen wird, desto problematischer scheinen sich die Lösungs- und Vermittlungsversuche auszunehmen. Die Stärke des Barth'schen Ansatzes, die in seiner inneren Verbindung von dialektisch-theologischer Reflexion und religiös-praktischer Performanz liegt, wird von keinem der vorgestellten Ansätze aus meiner Sicht mehr auch nur annähernd erreicht. Die Vermittlung von „einfacher Gottesrede“ und theologischer Reflexionssprache ist bei Barth durchgeführt und in gewisser Weise gelungen. Seine Kirchliche Dogmatik ist mit ihren Amalgamierungen von biblischer Bildlichkeit, dogmatischer Tradition und moderner systematischer Reflexionssprache selbst zur theologischen Glaubenssprache geworden – zumindest für zwei Generationen von professionellen Religionsdeutern. Biblischen Theologien der untersuchten Provenienz fehlt letztlich die sprach- und denksynthetische Kreativität, um diese Leistung überzeugend fortzusetzen.

---

<sup>63</sup> Vgl. a.a.O., 204.

Dies dürfte jedoch nicht nur mit geringerer Genialität zusammenhängen, sondern vor allem damit, daß die Methode von Barths trinitätstheologischer Dialektik als solche zum einen methodologisch zu wenig expliziert, zum andern tatsächlich zu formal und abstrakt, weil im Grunde der Logik des Gedankens dialektischer Selbstvermittlung des Subjekts an der Stelle seines Andersseins verpflichtet ist, um die biblische Vorstellungswelt in ihrer Vielgestaltigkeit angemessen zur Darstellung zu bringen.

Damit stellt sich die Frage, ob die theologische Hermeneutik nicht besser daran täte, den kerygmatisch-biblischen Ansatz zur Gänze zu verabschieden und durch ein Alternativmodell zu ersetzen hat. Dieses müsste darauf zielen, die in der kerygmatischen Basiskategorie des Wortes Gottes zusammengezogenen Differenzen von Genesis und Geltung, religiöser Erfahrung und theologischer Deutung resp. Wahrheitsbehauptung, nicht zu überspielen, sondern zuzulassen. Einen entsprechenden Vorschlag hat in der jüngsten Zeit beispielsweise Jörg Lauster gemacht.<sup>64</sup>

An Lausters Entwurf einer Hermeneutik der Bibel als „paradigmatische[r] Form religiöser Lebensdeutung“ (31) fällt freilich auf, daß er – trotz des Anspruchs einer radikalen Verschiebung des gedanklichen Grundkonzepts in Richtung auf eine philosophische Theorie religiöser Erfahrung in Orientierung an Schleiermachers, William James und in der Gegenwart Ulrich Barth und Matthias Jung, die mit einer kulturwissenschaftlichen Theorie des kulturellen Gedächtnisses (im Stile von Jan Assmann) verbunden wird – von zwei konstitutiven Interessen der kerygmatischen Theologie nicht lassen will. Zum einen versucht auch er den Nachweis zu führen, daß die Bibel im Christentum als das „maßgebliche Ausdrucksmedium religiöser Erfahrung im Dienste des Ursprungserinnerung“ (64) gedacht werden müsse und könne; zum andern sind auch in seiner Theorie der religiösen Erfahrung die Spuren eines theologischen Konzepts göttlicher Selbstoffenbarung unverkennbar. Dies wird darin manifest, daß er in den biblischen Texten „die Schilderung und Beschreibung von Transzendenzbrüchen in die Lebenswirklichkeit von Menschen“ (39) findet. Darum gibt er – ganz ähnlich wie etwa W. Zimmerli oder Hans Hübner solchen biblischen Texten den hermeneutischen Vorzug, in denen von ereignishaften Erfahrungen oder Erlebnissen des Göttlichen berichtet wird, also von persönlichen Offenbarungserlebnissen.

Dem gegenüber wird man sowohl religionstheoretisch als auch, wie ich meine theologisch entgegenhalten müssen, daß die Rede von „Transzendenzbrüchen“, die individuell erfahren werden, in Bezug auf die Bibel (a) zu abstrakt sind, (b) daß die entsprechenden Phänomene in der Bibel

---

<sup>64</sup> Vgl. LAUSTER, J., *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005. Stellenangaben im Text ohne nähere Bezeichnung beziehen sich im Folgenden hierauf.

viel zu vielgestaltig sind und (c) daß sie dort nur eine Form religiöser „Sinnstiftungen“ (41) neben anderen bilden. Deutlicher als Lauster dies tut, dürfte man einzuräumen haben, daß auch „Sinn“ eine moderne Kategorie ist, die an einem – ebenfalls modernen – Konzept von individueller Personalität hängt, welches der Bibel, zumindest als reflektiertes Konzept fremd ist.

Man wird vielleicht einfach feststellen müssen, daß selbst gegenüber den modernen Bedürfnissen vielleicht am nächsten kommenden neutestamentlichen Theologien, etwa der paulinischen und johanneischen, wesentlich größere kategoriale Übersetzungsleistungen anzustrengen sind, als es etwa die reformatorische Wort-Gottes-Theologie, aber auch die alle ihr im 20. Jahrhundert folgenden kerygmatischen Theologien einzuräumen bereit waren. Der Römerbrief des Apostels Paulus ist eben keine Theorie religiöser Erfahrung im modernen Sinne, aber auch keine offenbarungstheologische Subjektivitätstheorie im antimodern-modernen Sinne des Römerbriefkommentars Karl Barths.

Das Selbst, das sich im modernen Begriff der Selbstoffenbarung manifestiert, ist ein modernes Selbst, ein modernes Subjekt, und es begründet in seinem personalen, verbalen Kommunikationsakt moderne, individuelle Subjekte. Auf diesen Gedanken können und wollen offensichtlich auch Theologien nicht verzichten, die der Moderne gegenüber in vielfältiger Weise kritisch eingestellt sind, in vielen Hinsichten ja nicht zu Unrecht. Dann aber sollte eine moderne Biblische Theologie in der Bibel sorgsam zwischen den modernen Konzepten und dem unterscheiden, was dort wirklich steht. Die Theologien des Alten und Neuen Testaments verlieren nicht an Bedeutung für uns, wenn sie das, was uns heute grundlegend wichtig ist, sich zwar ungefähr vorgestellt, aber noch nicht begrifflich gedacht haben.